

I LINGUAGGI DELLE
SCIENZE COGNITIVE

a cura di
SEBASTIANO NUCERA
FRANCESCO PARISI

Natura Umana 2.0

Teorie e pratiche del potenziamento cognitivo



(CORISCO)

**I LINGUAGGI DELLE
SCIENZE COGNITIVE**

I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

© 2016 .. Corisco Edizioni . Marchio Editoriale ..
Roma-Messina

Proprietà artistica e letteraria riservata.

È vietata qualsiasi riproduzione totale o parziale ai sensi
della L.N.633 del 22/04/1941, L.N.159 del 22/05/1993,
L.N.248 del 18/08/00 e successive modificazioni.

ISBN: 978-88-98138-24-1

(a cura di) S. NUCERA, F. PARISI

Natura umana 2.0

Teorie e pratiche del potenziamento cognitivo

(CORISCO)

a cura di
SEBASTIANO NUCERA
FRANCESCO PARISI

Natura umana 2.0

Teorie e pratiche del potenziamento cognitivo

Oltre il dualismo digitale. Per un approccio fenomenologico ai social media

Giovanni Pennisi

1. Contro il dualismo cartesiano: percezione e coscienza in Husserl

Uno dei principali meriti delle scienze cognitive è notoriamente quello di aver posto le basi per il potenziale superamento di ogni forma di dualismo legato alla concezione della natura umana, a partire dalla celebre scissione tra *res cogitans* e *res extensa* operata da Cartesio (Descartes, 1637). In questo volume¹ si è già fatto riferimento all'approccio *enattivo* alla coscienza (Noë, 2004): acquisizioni come questa teoria o, più in generale, la progressiva comprensione dell'importanza di inquadrare entro la prospettiva della *mente incarnata* tutti i contributi elaborati nell'ambito dei *cognitive studies* (Rosch-Varela-Thompson, 1991), si sviluppano in un terreno di ricerca filosofica reso fertile dal fondamentale influsso della fenomenologia classica.

Guardando indietro alla storia dell'indagine speculativa sul mind-body problem, infatti, non è possibile ignorare l'apporto a essa fornito dalle posizioni di pensatori quali Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty. Al primo spetta il merito di aver posto la pietra angolare su cui tutt'oggi si regge il palazzo della fenomenologia: il riconoscimento del primato della percezione nella costituzione dell'esperienza cosciente (Husserl, 1936-1954). Se con Cartesio la mente pensante e il mondo delle entità materiali e dotate di estensione - corpo compreso - si configuravano come due domini ontologicamente agli antipodi, al punto tale che il contatto tra i due fosse ipotizzabile solo includendo l'intervento di Dio a far da garante sull'auten-

¹ Vd. pag. 23.

ticità degli elementi appartenenti alla dimensione esterna al *cogito* (Descartes, 1641), per Husserl l'accesso alla realtà fenomenica non sarebbe possibile senza l'azione combinata tra una coscienza e la risposta dei sensi agli input ambientali. Quando parla di primato della percezione, dunque, il filosofo moravo intende riferirsi a un'interdipendenza sostanziale tra il modo in cui la coscienza permette il dispiegarsi degli eventi e degli oggetti del mondo e il modo attraverso cui questi si manifestano ai nostri sensi. La relazione è la seguente: da un lato vi è la coscienza, che in virtù della struttura intrinseca che Husserl le riconosce - quella che lo stesso definisce "struttura temporale" (Husserl, 1893-1917) - ci consente di esperire la realtà come dotata di organicità e fluidità temporale²; dall'altro vi è la registrazione dei dati sensibili tramite i nostri organi percettivi, che guidata dall'incessante lavoro della coscienza permette al cervello di compiere quella che oggi chiameremmo la "rappresentazione mentale" degli elementi che compongono il mondo fenomenico.

Rappresentazione mentale e percezione mediata dal nostro milieu corporeo sono dunque l'una dipendente dall'altra; a propria volta, il processo percettivo non potrebbe dispiegarsi nel modo in cui fa se la coscienza non possedesse la struttura a cui Husserl fa riferimento nel corso della sua intera opera (*cf.* Gallagher-Zahavi, 2009: 118-123).

2 Quello della *struttura temporale della coscienza* è un costrutto teorico ampio e complesso, difficilmente sintetizzabile in questa sede. Ai fini del nostro lavoro, tuttavia, risulta necessario puntualizzare come dalla struttura descritta da Husserl - composta da tre atti: *ritenzione*, *impressione originaria* e *protenzione* - dipendano due caratteristiche fondamentali dell'esperienza cosciente. In primo luogo, è grazie a essa che possiamo sperimentare il tempo come un flusso, ovvero come una dimensione nella quale ogni fenomeno sensibile (ad esempio l'azione e il movimento dei corpi, il rapporto tra il tutto e le parti di un oggetto o la relazione di causa-effetto alla base di certi eventi) appare scorrevole e dotato di coerenza interna. In secondo luogo, come opportunamente puntualizzato da Gallagher e Zahavi (2008), il fatto che la coscienza preveda un atto di *protenzione*, inteso come "un istinto anticipatorio di quello che sto per fare o esperire" (*cf. ibid.*, 2009: 124), implica "una sensazione che mi dice che queste esperienze saranno esperienze *per me*, ovvero che sarò *io* ad ascoltare, parlare e pensare" (*cf. ibi*). La struttura temporale della coscienza è dunque, in primis, la struttura di quella forma basilare di autocoscienza che permette di sperimentare il senso pre-riflessivo di *titolarità* (dall'inglese *for-me-ness*) dell'esperienza. Ciò significa che "una forma minima di autocoscienza è una caratteristica strutturale costante dell'esperienza cosciente" (*ibid.*, 70).

Essenza pensante e materia estesa si mostrano inidonee a restituire un'immagine soddisfacente dell'esperienza vitale se non vengono concepite come un'unità: mente e corpo non sono scindibili.

2. L'eredità di Merleau-Ponty: agentività e schema corporeo

Se Husserl può essere identificato come uno dei primi pensatori ad aver stabilito la biunivocità del processo di percezione - rappresentazione del vissuto, non v'è dubbio che Merleau-Ponty sia il filosofo che meglio di tutti ha chiarito il ruolo del corpo all'interno di questo processo. Fondamentale in tal senso è stata l'elaborazione di concetti quali quello di *corpo agente* e quello di *schema corporeo* (Merleau-Ponty, 1945), nella cui interrelazione risiede il nostro principale motivo di interesse.

Con la prima di queste due espressioni, Merleau-Ponty restituisce appieno l'essenza della sua teorizzazione: noi siamo soggetti corporei, nel senso che il corpo costituisce l'unico punto prospettico a partire dal quale l'esperienza può essere vissuta e dal quale essa può essere registrata. La materia estesa di cui siamo fatti non è soltanto l'insieme degli strumenti attraverso cui giungiamo a una conoscenza del mondo che ci circonda, né tantomeno una cartesiana appendice del puro intelletto, che quasi ne intralcia l'operato; il corpo è al contempo la base di partenza per la rilevazione dei dati sensibili - si pensi alla determinante importanza della nostra posizione nello spazio per la percezione degli input ambientali, o all'effetto che certe menomazioni fisiche possono avere su tale processo (*ibid.*) - e la base di approdo di questi segnali, che a propria volta modificano la risposta corporea e la conseguente attività di rappresentazione mentale del nuovo stato.

L'ampia nozione di *agentività* appena presentata trova il suo completamento in quella di *schema corporeo*: questo è per Merleau-Ponty l'insieme delle conoscenze *implicite* che ognuno di noi possiede riguardo ai limiti e alle possibilità del proprio corpo, così come riguardo alle configurazioni che esso assume in ogni momento nel quale siamo coscienti (*cfr. ibid.*, 1965: 151-153). La conoscenza di cui parla il filosofo francese è una forma di consapevolezza tacita e pre-riflessiva, e si estrinseca in vari modi: dato un qualsiasi istante *x*, io *sen*to di poter allungare la mano per afferrare un certo oggetto, *sen*to di non poter raggiungere un punto

troppo distante nello spazio o *senso* semplicemente di essere posizionato in un certo modo. Non si tratta di acquisizioni che si raggiungono tramite un processo meditativo: ognuno di questi esempi rappresenta una delle infinite possibilità che percepiamo essere offerte al nostro corpo dalla sua relazione con l'ambiente - le celebri *affordances* di gibsoniana memoria (Gibson, 1979) - ed è il segno che “il mio corpo è integrato con il mondo. Essere situati nel mondo non significa avere una collocazione spaziale da qualche parte nell'ambiente fisico, ma essere in rapporto con le circostanze che sono significative da un punto di vista corporeo” (Gallagher-Zahavi, 2009: 210-211).

Mente, corpo e ambiente si presentano dunque come parti di quell'unicum esperienziale che la ricerca filosofica di matrice dualistico-cartesiana ha scomposto in domini incompatibili, se non talvolta in aperto contrasto tra loro (*cf.* Damasio, 1995: 338-341). Occorre a questo punto ribadire come la relazione incessante tra questi elementi, ricongiuntisi sotto la preziosa spinta delle riflessioni fenomenologiche, sia il fulcro dell'interesse dell'*embodied cognition*. Chiarire al meglio questo punto sarà di fondamentale importanza per comprendere il motivo per cui riteniamo urgente un recupero dell'impostazione epistemologica della fenomenologia, insieme con un suo adattamento allo studio dei nuovi media e degli effetti da essi scaturiti.

3. *Embodied cognition* e nuovi media

Se volessimo tentare di delimitare il campo di indagine dell'*embodied cognition* basandoci esclusivamente sulla ricostruzione delle prospettive filosofiche analizzate sino a questo punto, potremmo esprimerci in questi termini: *l'embodied cognition* si occupa dello studio dell'esperienza umana dal punto di vista dell'interazione perpetua tra una coscienza che struttura il flusso temporale dell'esistenza e rende intuibile il senso di sé; un corpo che “ci rivolge” al mondo e che da esso riceve continuamente input percettivi; un'attività di rappresentazione mentale orientata al contempo agli elementi sensibili che ci circondano e allo stato corporeo (oltre che ai possibili stati corporei) che assumiamo in relazione a tali contingenze ambientali.³

³ Nell'ambito dell'*embodied cognition* il ruolo delle *rappresentazioni mentali* è stato spesso descritto come marginale e accessorio (per una rassegna, vd. Caruana-Borghesi,

Nell'osservare l'equazione appena abbozzata ci risulta impossibile non ravvisare la mancanza di una componente essenziale per aggiornare al ventunesimo secolo l'elenco delle questioni fondamentali riguardanti l'intricato rapporto tra mente, corpo e ambiente: il fattore *media*. Posta la necessità di volgere lo sguardo a una porzione estremamente ridotta di ciò che oggi viene considerato facente parte di questo multicomprendivo universo - nel caso specifico, le nostre riflessioni si atterranno all'ambito dei *social media* -, occorre chiedersi: a che punto del processo di interazione mente-corpo-ambiente intervengono i potenti artefatti tecnologici di cui siamo dotati oggi, insieme con i contenuti che veicolano e le operazioni che rendono possibili? Sono essi proprietà del mondo esterno, o sarebbe più opportuno descriverli come "estensioni protesiche" (McLuhan, 1964) del nostro corpo, in ottemperanza alla ormai consolidata tradizione mcluhaniana? Per rispondere a queste domande - e appurarne l'intrinseca fallacia - si deve interpellare quella pleora di studiosi che si ispira proprio alla seminale teorizzazione di McLuhan, e che idealmente si pone lo scopo di testarne la potenza esplicativa in relazione all'odierna, endemica diffusione di strumenti mediali sempre più pervasivi.

4. I media come ambiente: un approccio ecologico

Affrontare un discorso sui media richiede spesso che si attui preliminarmente una disambiguazione del termine, e il nostro caso non è diverso dagli altri. Tra le varie conosciute, "una delle definizioni del dizionario della parola «medium» è «un ambiente», e considerare i media come ambienti è la soluzione per evitare di pensare a essi in termini di relazioni di causa-effetto" (Strate, 2008: 135). L'accezione sposata da Strate è mutuata direttamente dall'ambito della *media ecology*, un settore di studi che si propone di analizzare i media dal punto di vista delle *potenziali* azioni che essi incentivano o scoraggiano in

2013). In questa sede ci sentiamo tuttavia di sposare la tesi per cui "al momento non si danno motivi teorici o empirici per estromettere il ruolo delle rappresentazioni mentali dalla cognizione. Al contrario, da diverse evidenze sperimentali emerge la necessità di spogliare il concetto di rappresentazione dalle sue connotazioni formali e simboliche per definirlo come modello di interazione organismo-mondo" (cfr. Palmiero-Borsellino, 2014: 84).

base alle loro caratteristiche, piuttosto che dal punto di vista degli effetti scaturiti dal loro utilizzo (*ibid.*) La differenza tra queste due prospettive è sottile, ma fondamentale: nel concetto di media-ambiente l'accento si sposta sulle possibilità offerte *a priori* dagli strumenti che mediano la nostra relazione con il mondo, in quanto essi vengono descritti come sistemi (ecologie) le cui proprietà - e i cui cambiamenti - modificano radicalmente il modo in cui esperiamo *pre-riflessivamente* la realtà in cui siamo immersi.

Se di quanto appena detto forniremo un esempio nell'ultimo paragrafo prima delle Conclusioni, occorre a questo punto fare un'importante notazione. Come rilevato dallo stesso Strate nel succitato articolo, intendere i media come ambiente non implica la necessità di sbarazzarsi della preziosa nozione di *medium protesico* elaborata da McLuhan; al contrario, le due definizioni non rappresentano altro che le facce della medesima medaglia. I media sono davvero estensioni delle nostre facoltà fisiche e mentali, con tutto ciò che questo comporta nei celebri termini di *narcotizzazione* e *intorpidimento* delle stesse (McLuhan, 1964). Semplicemente, "nell'estendere le nostre abilità le tecnologie si pongono tra noi e il nostro ambiente, diventando in questo modo il nostro nuovo ambiente" (Strate, 2008: 135). Ecco dunque un'altra visione dualistica da cui sembra opportuno affrancarsi; l'approccio della media ecology ci permette infatti di descrivere il concetto di media-ambiente e quello di media protesici come due fasi parallele di un identico processo che ci azzardiamo a definire di *potenziamento* della cognizione umana. Questi due momenti convergenti si presentano così: da un lato, i media circoscrivono il range delle possibili (potenziali) azioni che le loro qualità incoraggiano (*cf: ivi*), suggerendo affordance sempre inedite e differenti; dall'altro, essi accrescono (potenziano) a tutti gli effetti le nostre capacità di intervento sulla realtà, portando a una continua ristrutturazione della nostra esperienza cosciente.

I media, dunque, sono al contempo *il contesto* nel quale si sviluppano nuovi modi di percepire il mondo esterno e la nostra relazione con esso, e *gli strumenti* che rendono attuabili tali cambiamenti. Anche in questo caso la distinzione tra mente, corpo e ambiente risulta fittizia e fuorviante: i media sono il perfetto esempio di quel modello di interazione sistemica che prende il nome di *realtà aumentata*.

4.1 *Realtà aumentata vs dualismo digitale*

Esattamente di questo avviso è Nathan Jurgenson, giovane teorico dei media che ha applicato l'impostazione dell'analisi ecologica al campo dei social network. Quanto detto riguardo ai media come ambiente, infatti, risulta particolarmente vero per questo specifico strumento digitale, che sin da subito si presenta come una piattaforma - dunque un vero e proprio *environment* - con certe caratteristiche distintive. Chiunque posseda un profilo social può, in qualsiasi momento, "taggare" la propria presenza in un determinato luogo, scattare e pubblicare innumerevoli foto - corredandole al contempo con delle appropriate didascalie -, o scrivere semplicemente un "post" nel quale dar forma condivisibile a pensieri e sentimenti.

Le possibilità offerte dai social media, di cui abbiamo riportato uno stringatissimo elenco, hanno immediatamente attirato l'attenzione di orde di psicologi e sociologi, che si sono affannati a ricercare le potenziali implicazioni nascoste sotto all'apparente innocuità di questi nuovi mezzi di comunicazione. Tale mobilitazione ha condotto, secondo Jurgenson, allo sviluppo di un *bias* tipico che lo stesso ricercatore ha definito *dualismo digitale* (Jurgenson, 2012a)⁴, e che consiste nel considerare il mondo "fisico" e quello "virtuale" come due entità separate e in perenne competizione reciproca per richiamare a sé l'attenzione e il tempo che l'uomo può dedicar loro. Alcuni degli esempi più lampanti di questo gioco a somma zero sono per Jurgenson individuabili nei celebri saggi di Sherry Turkle (*ibid.*), ma anche altri eminenti studiosi non si sono mostrati da meno nel manifestare posizioni precipuamente dualiste: in una delle sue opere più recenti, perfino Zygmunt Bauman ha apertamente parlato di una "dicotomia tra il mondo *online* e quello *offline*". Oggi viviamo simultaneamente in due mondi paralleli ma differenti. Uno è creato dalla tecnologia online, che ci permette di trascorrere ore di fronte a un pezzo di materiale trasparente. Dall'altra parte abbiamo una vita ordinaria, quella normale, che passiamo nel mondo che è stato definito «offline» (cfr. Bauman, 2014: § *Online e offline*).

La visione espressa da Bauman ricalca precisamente i tratti della

4 Il termine *dualismo digitale* viene proposto per la prima volta in un pezzo pubblicato online nel 2011 dallo stesso Jurgenson (link in sitografia), in opposizione alla nozione di *realtà aumentata*. Entrambi i concetti, tuttavia, ricevono un maggior approfondimento nell'articolo qui citato.

fallacia denunciata da Jurgenson, il quale propone di opporre a questo modello l'idea che il sapiens del ventunesimo secolo viva in una dimensione ibrida, in cui non esiste una distinzione netta tra *on-* e *off-line*: una *realtà aumentata* (Jurgenson, 2012a). Le differenze tra il dualismo digitale e la prospettiva della realtà aumentata dipendono dal fatto che gli inconsapevoli fautori della prima posizione reputano i processi che regolano la costruzione del sé diversi tra la vita “virtuale” e quella “vera”; inoltre, i dualisti digitali esprimono costantemente il timore che l'esistenza in rete possa costituire una rassicurante via di fuga dalle nostre debolezze e dalle difficoltà legate alla problematicità delle relazioni “reali”, finendo di conseguenza per essere preferita alla presenza offline.

Tali preoccupazioni emergono con tutta la loro veemenza in uno degli ultimi best seller di Sherry Turkle, *Alone together* (2011), che in molti passi appare effettivamente come una collezione di asserzioni dualiste secondo cui la creazione di profili online (su social network o su giochi di ruolo virtuali) rappresenta il perfetto compromesso per chi voglia esibire un'immagine di sé migliore di quanto non sia possibile fare nella vita reale, rifugiandosi al contempo nella tranquillizzante essenzialità dei rapporti simulati. L'idea che la fittizia stringatezza delle interazioni virtuali rischia di sostituirsi alla magnificente complessità degli usuali legami umani è forse il messaggio più influente tra quelli lanciati dagli esponenti del dualismo digitale, e palesa “una tremenda miopia, in quanto fallisce nel comprendere il principio per cui la nostra realtà vissuta è il risultato di una continua interpenetrazione tra online e offline” (Jurgenson, 2012b). Ecco qual è il presupposto teorico della *realtà aumentata*, ed ecco il nesso che salda questa prospettiva al metodo di indagine ecologica.

Nel concepire l'online e l'offline come due sfere separate e concorrenti, i dualisti hanno smarrito il contatto con la fondamentale lezione per cui i media sono ormai parte integrante della nostra cognizione, in virtù della loro duplice natura di *environments* ed *embodiments*. Focalizzandosi sull'impatto scaturito dall'avvento dei mezzi di comunicazione digitale ora sul processo di costruzione e ricostruzione dell'identità, ora sul paesaggio relazionale umano, i rappresentanti della fallace dicotomia hanno gettato luce su fenomeni che non delineano che la punta di quell'iceberg costituito dall'intricato rapporto che intratteniamo con gli ultimi ritrovati in ambito tecnologico. Ciò che manca a

queste teorizzazioni è una visione delle cause *alla radice* del nostro diverso modo di percepire il mondo (*cf.* Banks, 2012); una visione che, a nostro avviso, può essere ottenuta solo se si seguono le direttrici di un approccio ai social media che sia al contempo ecologico e fenomenologico. È quello che mostreremo nel prossimo paragrafo, ove ricorreremo a un possibile esempio di “ristrutturazione dell’esperienza cosciente” mediata dal nuovo organo di cui sembrerebbero dotati gli odierni internauti: *l’occhio da Facebook*.

4.2 Il terzo occhio dell’uomo social

In un articolo dall’emblematico titolo *The Facebook eye*, Jurgenson ha espresso le sue preoccupazioni riguardo al fatto che “oggi c’è il pericolo di acquisire un «occhio da Facebook»: il nostro cervello è sempre alla ricerca delle occasioni in cui il volatile momento dell’esperienza vissuta possa essere meglio tradotto in un post su Facebook, in un messaggio che possa attrarre il maggior numero di commenti e di gradimenti” (Jurgenson, 2012c). Esattamente come avvenuto con la pratica fotografica, la cui diffusione avrebbe portato gli appassionati a sviluppare un “occhio fotografico” - espressione con cui si indica la sensazione di guardare al mondo come attraverso l’obiettivo di una camera, nel perenne tentativo di individuare le immagini che meriterebbero di essere impresse su pellicola -, l’avvento dei social media potrebbe aver cambiato il modo in cui percepiamo la realtà (*ibid.*).

Posto che la parola “Facebook” all’interno dell’articolo di Jurgenson potrebbe essere sostituita dal nome di uno qualsiasi tra quella dozzina di social network che compone l’*élite* di questo dispersivo cosmo, occorre puntualizzare perché riteniamo il concetto elaborato dal ricercatore americano meritevole di attenzione. Si pensi per un attimo all’*occhio da Facebook* in azione: chiunque possieda gli strumenti con le giuste potenzialità *sa* di poter produrre la testimonianza di un *qualsiasi* evento della propria vita, *nel momento stesso in cui lo vive*. È come se al nostro schema corporeo si fosse recentemente aggiunto un nuovo elemento, le cui funzionalità sono costantemente esercitabili, dal momento che viviamo *incorporati* agli strumenti che le veicolano - smartphone, tablet, persino orologi che diventano ogni giorno più piccoli, ergonomici e facilmente connessi-. La velocità a cui i social media ci stanno abituando si traduce in un passaggio sempre più rapido dalla semplice impressione

delle “immagini del mondo” sulla pellicola del nostro cervello alla loro riproduzione in forma linguistica (e/o multimediale) sulle bacheche dei nostri profili virtuali. Se a questo aggiungiamo il dato relativo all’insopprimibile pervasività dei *devices* di uso comune, il quadro che emerge potrebbe essere quello di una società in cui “gli utenti dei social media sono *sempre consapevoli* [corsivo nostro] che il presente è qualcosa che si può pubblicare online e che sarà consumato da altri; una società, dunque, che fissa sempre il presente come un passato futuro” (*cf. ibid.*).

Le riflessioni attuate da Jurgenson si mostrano particolarmente efficaci nel centrare alcuni punti per noi molto stringenti. La potenza esplicativa del costrutto dell’*occhio da Facebook* risiede innanzitutto nella sua capacità di introdurre l’immagine della costante attività di “riorganizzazione” della linea temporale operata dal nuovo organo di senso: preso com’è dall’insaziabile ricerca di elementi che potrebbero essere trasformati in oggetti di condivisione, il *terzo occhio* dell’uomo social pare quasi intenzionato ad *anticipare* il corso degli eventi. Le contingenze a causa delle quali l’ambiente circostante si starebbe trasformando in un universo di affordance da restituire sotto forma di dati meta-rappresentativi nel più breve tempo possibile, inoltre, rischiano di influire sul processo di percezione di quegli input che intuiamo essere meritevoli di interesse. Ciò potrebbe condurre a un serio indebolimento delle capacità di attenzione e memoria: in questa direzione, qualcosa nella ricerca si è già mosso (vd. Henkel, 2013).

Quale che sia l’implicazione relativa allo sviluppo di un *occhio da social network* di cui si voglia tentare di prevedere gli effetti, il messaggio lanciato da Jurgenson risulta chiaro, e la metafora pertinente: il vero potere dei media risiede nella loro abilità di *incarnarsi* in noi, diventando simultaneamente la lente attraverso cui osserviamo l’esperienza e il corpo che ne produce e riflette i mutamenti.

5. Conclusioni

Nel paragrafo appena concluso troviamo riuniti gran parte dei temi toccati nel corso del nostro lavoro: l’impatto ecologico di certi strumenti sulla nostra cognizione; l’importanza dello schema corporeo e della percezione in quanto vie d’accesso privilegiate alla conoscenza; il tempo come prodotto della coscienza. La circostanza che vede emer-

gere tali questioni insieme e contestualmente all'indagine sugli effetti dei media è forse il segno di un superamento di certe posizioni dualiste, una spia che ci avviserebbe che alcuni esperti del settore iniziano ad avvertire l'impellenza di applicare uno sguardo conoscitivo che sia attento alle ragioni *costitutive* di certi fenomeni. Comprendere i media significa oggi più che mai sviluppare la consapevolezza del fatto che la loro influenza si riverbera innanzitutto sulle "sorgenti" da cui l'uomo struttura pre-riflessivamente la propria esperienza, e che da sempre costituiscono il nucleo di ricerca essenziale della fenomenologia: coscienza, percezione, corporeità.

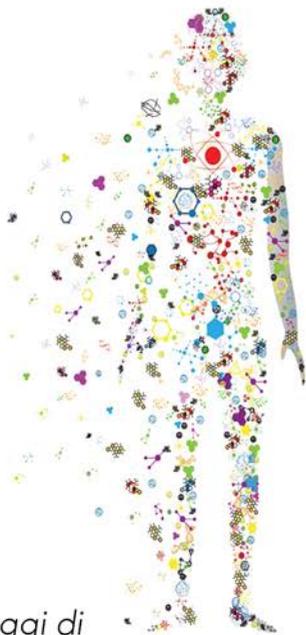
Non si tratta più esclusivamente di abbracciare il principio secondo cui "il medium è il messaggio" (McLuhan, 1964); occorre in aggiunta risalire alle categorie fenomenologiche fondamentali e comprenderne le strutture interne, per analizzare in un secondo momento in che modo queste ultime possano venire plasmate dalle spinte esogene alle quali sono sottoposte nell'era della realtà aumentata. Il metodo di indagine filosofica inaugurato da Husserl ha già dimostrato di poter generare un'influenza cruciale su ambiti centrali delle odierne scienze cognitive, come le neuroscienze o lo studio delle patologie mentali; è giunto per esso il momento di trovare un'applicazione anche al campo dei media.

Bibliografia

- Banks, D. (2012). Sherry Turkle's Chronic Digital Dualism Problem. *Cybergology: The Society Pages*. Disponibile online, a questo link: <https://thesocietypages.org/cyborgology/2012/04/23/sherry-turkles-chronic-digital-dualism-problem/>.
- Bauman, Z., Mattei, M. G. (2014). *La vita tra reale e virtuale*. Milano: EGEA.
- Caruana, F., & Borghi, A. M. (2013). Embodied cognition, una nuova psicologia [Embodied cognition: A new psychology]. *Giornale italiano di psicologia*, 1, 23-48.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Putnam. Trad. ita. (a cura di) Macaluso, F. (1995). *L'errore di Cartesio: Emozione, ragione e cervello umano*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans le sciences*. Leyde: Ian Marie. Trad. ita. (a cura di) Cubeddu, I. (1978). *Discorso sul metodo*. Roma: Editori Riuniti.

- Descartes, R. (1641). *Meditationes de prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalis demonstratur*. Paris: Michaellem Soly. Trad. ita. (a cura di) Tilgher, A. (1986). *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*. Roma-Bari: Laterza.
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind: An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London: Routledge. Trad. ita. (a cura di) Pedrini, P. (2009). *La mente fenomenologica: Filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano: Cortina.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Mifflin.
- Henkel, L. A. (2014). Point-and-shoot memories: The influence of taking photos on memory for a museum tour. *Psychological science*, 25(2), 396-402.
- Husserl, E. (1893-1917). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Husserliana x. Den Haag: M. Nijhoff. Trad. ingl. (a cura di) Brough, J. (1991). *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Husserl, E. (1936). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Philosophia* I, 77-176 (parti I e II); Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: M. Nijhoff (edizione postuma contenente anche una III parte inedita). Trad. ita. (a cura di) Filippini, E. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Jurgenson, N. (2011). Digital dualism versus augmented reality. *Cybergology: The Society Pages*, 24. Disponibile online, a questo link: <https://thesocietypages.org/cyborgology/2011/02/24/digital-dualism-versus-augmented-reality/>.
- Jurgenson, N. (2012a). When atoms meet bits: Social media, the mobile web and augmented revolution. *Future Internet*, 4(1), 83-91.
- Jurgenson, N. (2012b). The IRL fetish. *The New Inquiry*, 28. Disponibile online, a questo link: <http://thenewinquiry.com/essays/the-irl-fetish/>.
- Jurgenson, N. (2012c). The Facebook Eye. *Atlantic*, 13. Versione in italiano disponibile online, a questo link: <http://lettura.corriere.it/facebook-dunquersono/>.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. New York: McGraw-Hill.

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Librairie Gallimard. Trad. ita. (a cura di) Bonomi, A. (1965). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Palmiero, M., Borsellino, M. C. (2014). *Embodied cognition: Comprendere la mente incarnata*. Fano: Aras Edizioni.
- Strate, L. (2008). Studying Media as Media: McLuhan and the Media Ecology Approach. *MediaTropes*, 1(1), 127-142.
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books. Trad. ita. (a cura di) Bourlot, S., Lilli, L. (2012). *Insieme ma soli: Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*. Torino: Codice Edizioni.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge (MA): MIT Press.



Natura Umana 2.0

Teorie e pratiche del potenziamento cognitivo

A cura di
Sebastiano Nucera
Francesco Parisi

Saggi di

Alessandra Anastasi

Domenico Carzo

Antonia Cava

Marco Centorrino

Rosa Angela Fabio

Alessandra Falzone

Mercedes Fernández Antón

Giada Fioravanti

Giulia Graziani

Consuelo Luvèra

Rolando Marini

Sebastiano Nucera

Francesco Parisi

Giovanni Pennisi

Paola Pennisi

Cirus Rinaldi

Caterina Scianna

Giuliano Tardivo

Mary Ellen Toffle

Sebastiano Nucera è ricercatore di Sociologia Cognitiva presso il dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina. Membro di numerosi *research network* internazionali collabora attivamente con l'Asociación Castellano-Manchega de Sociología. Ha svolto attività convegnistica sia in Italia che all'estero pubblicando diversi saggi inerenti le pratiche e le evoluzioni tecnologiche: (con Centorrino M.) *Tecnologías de la experiencia y mundos que cambian. Actuación protésica y revolución de lo real* (2015); *Corpi in-tessuti. Evoluzioni e mutamenti delle pratiche vestimentarie* (2014).

Francesco Parisi è ricercatore di Fotografia e cultura visuale presso il Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina. Autore di diversi saggi concernenti gli aspetti protesici della cognizione umana, negli ultimi anni la sua ricerca si è concentrata prevalentemente sul rapporto tra media e scienze cognitive. Tra i suoi lavori: *Black Mirror e l'(en)azione mediale* (2014); *Tecnologie enattive. La mediazione da una prospettiva cognitivista* (2015). Ha discusso queste tematiche presso la 17 conferenza annuale della Media Ecology Association e in numerosi altri convegni di rilievo internazionale.

In copertina:

© watchara, usata su licenza di Shutterstock.com

ISBN 978-88-98138-24-1



9 788898 138241